

Eva Gugenberger

“Incomunicación” y discriminación lingüística en el contexto intercultural (Perú)

1 La “incomunicación intercultural” en el Perú: una mirada retrospectiva

La lingüista peruana Pozzi-Escot empieza su artículo “La incomunicación verbal en el Perú” con una cita de Garcilaso de la Vega de los Comentarios Reales, en la que el cronista menciona dos razones por las cuales los Incas intentaron conseguir de que los pueblos conquistados e incorporados en su Imperio hablaran la “lengua general”, el quechua, por lo menos los funcionarios del Estado y miembros de la nobleza de los pueblos sometidos:

“[...] El uno fue por no tener delante de sí tanta muchedumbre de intérpretes como fuera menester para entender y responder a tanta variedad de lenguas y naciones como había en su Imperio. Querían los Incas que sus vasallos les hablasen boca a boca (a lo menos personalmente y no por terceros) y oyesen de la suya el despacho de sus negocios, porque alcanzaran cuánta más satisfacción y consuelo de una misma palabra dicha por el Príncipe, que no por el ministro. El otro aspecto y más principal fue porque las naciones estrañas [...] hablándose y comunicándose lo interior de sus corazones, se amasen unas a otras como si fuesen de una familia y parentela y perdiesen la esquiviza que les causaba el no entenderse [...]” (Garcilaso de la Vega 1973: III, 9)

De esta manera se buscó solucionar el problema de la incomunicación entre grupos étnicos diferentes en un Imperio tan extenso, caracterizado por muchas variedades lingüísticas diversas.

Ante la situación actual, conviene hacerse dos preguntas: si la política lingüística incaica, así como las políticas de la Corona Española y la República, lograron superar la incomunicación; y si con la eliminación de las barreras lingüísticas entre los diferentes pueblos de la zona andi-

na, se consiguió que se amasen unos a otros “como si fuesen de una familia”.

La política incaica, a pesar de tener características elitistas, se puede considerar pluralista, ya que su objetivo nunca fue la destrucción de las expresiones culturales de los pueblos conquistados, como después lo persiguieron los españoles. En cambio la política frente a los pueblos indígenas y a sus lenguas, a partir de la invasión española hasta hoy en día, sí persiguió — implícita o explícitamente — el desplazamiento sucesivo de las lenguas y culturas autóctonas. Según Mannheim (1989: 17), se puede observar una continuidad entre las políticas lingüísticas coloniales y las actuales, aunque hay dos posiciones diferentes. La primera, que el mismo autor denomina “liberal” o “de asimilación suave”, promovida por los jesuitas, llegó a su esplendor a finales del siglo 16 y a comienzos del siglo 17 en la “época del apogeo del quechua como lengua literaria” y se perdió después de la independencia en una corriente provinciana de intelectuales cuzqueños (cf. Mannheim 1989: 34). La segunda posición, que Mannheim llama “hispanista” o “de asimilación dura”, se basó en el modelo de la unificación lingüística de la Península Ibérica.

Algunos intentos de castellanización fracasaron, como por ejemplo la propuesta del Consejo de las Indias en el año 1596, de tomar medidas obligatorias a fin de que los indios aprendiesen el español desde niños para así olvidarse de su lengua y de las supersticiones de sus antepasados. Pero Felipe II rechazó la solución violenta y votó por el bilingüismo, creyendo que los indios iban a acudir voluntariamente a la enseñanza del castellano. Su ilusión fue frustrada, ya que para los indígenas el conocimiento de la lengua dominante para mejorar su situación constituía un peligro más grande que quedarse en la “ignorancia”, la que de cierta manera, era una medida para defenderse (cf. Gnärrig 1981: 29).

La posición hispanista, que ganó cada vez más militantes durante la Colonia, llegó a obtener más supremacía bajo el reinado de los Borbones (cf. Mannheim 1989: 34). Sin embargo, gracias al poco contacto entre ellos y los invasores, así como debido a las actitudes poco constantes de la Corona e Iglesia Españolas, las comunidades indígenas fueron capaces de mantener gran parte de su identidad étnica durante la Colonia, como lo demuestran datos de fines del siglo 18, según los cuales un 57% de la población peruana fue definido como indios y, por

ende, como monolingüe en una lengua autóctona (cf. Rivarola 1990: 109).

En la República, en la que se asumió la posición hispanista, fue creciendo la presión de asimilarse al modelo unitarista de la Nación. No obstante, si vemos las cifras actuales de los hablantes, no han habido cambios tan grandes como lo que se hubiera podido esperar, lo que por parte se puede explicar por la escasez de una política lingüística explícita para imponer el castellano. En el año 1940, más de la tercera parte de la población sólo hablaba una lengua autóctona; ésta se encontraba frente a un 44% de hispanohablantes monolingües. La barrera lingüística existente entre estas dos partes poblacionales impidió la comunicación directa entre ellas.

Recién en las últimas décadas, se aceleró considerablemente el proceso de sustitución de las lenguas y culturas andinas debido a varios factores: la industrialización y modernización, procesos que fomentaron el contacto entre los indígenas y los grupos criollos, la introducción del sistema escolar y medios de comunicación de masas hasta en regiones aisladas, así como los movimientos migratorios hacia las grandes ciudades. Si se observan las estadísticas, a primera vista parece que el problema de la incomunicación ha disminuido. Según el censo de 1981, el 73% de la población peruana es monolingüe en castellano y no puede comunicarse con el 8% de monolingües en lenguas vernáculos, quedándose el porcentaje de bilingües relativamente estable (un 16% aproximadamente). De estas cifras se puede deducir que el aprendizaje del castellano, en la mayoría de los casos, no desemboca en un bilingüismo, sino más bien tiene como consecuencia la pérdida de la lengua vernácula. Esto implica que muchos niños que crecen en la ciudad ya no son capaces de comunicarse con sus abuelos que viven en el campo y que frecuentemente sólo hablan una lengua vernácula.

Otro factor que hay que tomar en cuenta es que el número de hablantes bilingües no revela el grado de dominio de las lenguas, incluyendo también a los bilingües incipientes, los que tal vez apenas sepan unas pocas palabras en castellano. Por fin cabe mencionar que la situación idiomática varía mucho según las regiones. En algunas provincias andinas la comunicación interétnica se dificulta debido a que el número de monolingües en quechua (o aymara) llega a un porcentaje mucho más alto que en el promedio nacional.

2 Competencia lingüística y cultural

Aunque no se especifique y se parta sólo del hecho de que la mayoría de la población peruana domine más o menos bien el castellano, todavía no queda resuelto el problema. La lengua es un sistema de reglas entre otros que forman parte de la cultura en su conjunto y que están en relación mutua. Por un lado, un grupo étnico articula y forma su cultura e identidad social a través de la lengua, y por otro lado, las estructuras sociales y los paradigmas culturales se manifiestan dentro de la lengua.

Las relaciones entre lengua y cultura son de diferente índole, como bien lo señala Coseriu (1988: 71). El idioma mismo viene a ser una forma inmediata de la cultura, la objetivización de la creatividad humana; y a la vez es en la lengua donde se reflejan muchas otras formas culturales:

“No se habla con la lengua como tal, con la ‘competencia lingüística’, sino también con el ‘conocimiento del mundo’, es decir, con el conocimiento, la concepción y la creencia de las ‘cosas’; y el ‘conocimiento del mundo’ influencia y determina hasta cierto grado la expresión idiomática.” (Coseriu 1988: 71; traducción de la autora)

También en la etnografía de la comunicación, creada por Dell Hymes en 1962, el objeto principal de investigación es la complejidad del papel que desempeña la lengua en el conjunto de la cultura (cf. Moreno Fernández 1988: 15 ss.). Esta línea de investigación se ocupa de analizar todos los acontecimientos comunicativos dentro de una *comunidad de habla*, para cuya realización se utiliza, entre otros, la lengua como un recurso. Para Hymes la condición para poder comunicarse apropiadamente dentro de una comunidad es que el hablante disponga no sólo del conocimiento del código lingüístico, sino también del conocimiento de qué decir a quién en cada contexto concreto (competencia comunicativa). En la interacción entre dos hablantes cuyos códigos culturales, es decir sus concepciones e interpretaciones de la realidad, no coinciden, puede haber errores y malentendidos, los que eventualmente conducen a interpretaciones falsas, en algunos casos incluso a juicios peyorativos, sobre el interlocutor y, por extensión, sobre la otra cultura.

En el estudio de la comunicación intercultural hay que tomar en cuenta que la lengua no sólo constituye un medio de comunicación, sino también cumple el papel contrario, es decir el de demarcación. Al utilizar un idioma determinado con otros miembros de una comunidad lingüística se establecen y se afirman fronteras idiomáticas frente a otros grupos. Esto significa que la lengua, siendo un rasgo característico de identidad étnica, es un indicador de pertenecer a un grupo determinado y, al mismo tiempo, señala el límite frente a otros que no se reconocen como miembros del propio grupo. Este factor juega un papel muy importante en la comunicación interétnica (y también intraétnica) en el Perú. En caso de que una persona quiera abandonar a su grupo de origen, hasta llegar a negar su pertenencia a ella en algunos casos extremos, y aspire la integración en la sociedad nacional hispanohablante, señalará este deseo utilizando la lengua dominante siempre y cuando sea posible. Sólo en conversaciones con personas que son monolingües en la lengua étnica recurrirá a esta última.

El lugar de origen es un elemento importante en la identidad étnica. Especialmente en el Perú se destaca el apego al lugar de nacimiento, a la "tierra". No es raro que una persona se identifique con su lugar de nacimiento aunque ya pasó gran parte de su niñez en otro sitio. El criterio "origen regional-geográfico" ha venido sustituyendo parcialmente al de la "pertenencia a un grupo étnico específico", ya que, como resultado de la colonización, en las zonas andinas hoy en día es difícil establecer fronteras étnicas claras como en la época precolonial.

De ahí se explica que la pertenencia a un pueblo o una comunidad campesina, a una provincia y a un departamento específico, constituye un criterio importante para determinar la identidad étnica. Hoy en día, la frontera étnica predominante en el sur andino se establece entre "quechuistas" y "aymaristas", como la gente se denomina a sí misma.

Sin embargo, no se puede decir que exista una marcada conciencia suprarregional de una comunidad de todos los quechuahablantes. Esto se explica parcialmente por el hecho de que muchas etnias fueron quechuizadas o por los Incas o posteriormente en el proceso de la evangelización en la época colonial, en otras palabras, las fronteras étnicas no coinciden con las fronteras lingüísticas.

En un estudio que llevé a cabo con migrantes procedentes de zonas andinas en Arequipa¹ (Gugenberger 1995), sobre el punto anteriormente mencionado, llegué a la siguiente conclusión:

El hecho de ser quechuahablante no es motivo suficiente para que una persona hable con otra en quechua en la ciudad, más bien son factores determinantes el lugar de origen (es decir, si es *paisano*) y la confianza con el interlocutor. Este último criterio también le hace posible a alguien anticipar hasta cierto grado la reacción a esperar del interlocutor cuando le habla en quechua. A *grosso modo*, se puede concluir que mientras más conozca un migrante andino a una persona y más le considere paisano, con más probabilidad le hablará en quechua en la ciudad.

Por ese motivo muchos quechuahablantes, en la comunicación con otro quechuahablante de una región distinta, prefieren recurrir al castellano en vez de intentar comprenderse en su idioma común a través de fronteras dialectales, las cuales también pueden constituir un obstáculo. Por consecuencia no depende solamente de la competencia lingüística, si un acto comunicativo resulta exitoso o no, sino también de la voluntad de comunicarse. A parte de la pertenencia etno-regional, otro factor determinante para la elección de la lengua en una interacción entre dos quechuahablantes, lo constituye la relación jerárquica que existe entre el quechua y el castellano como idioma de prestigio y poder, como veremos en el siguiente capítulo.

3 Discriminación mediante la lengua

El factor de la lengua como un instrumento de poder está estrechamente vinculado con los otros arriba mencionados y determina decisivamente una comunicación intercultural, sobre todo si ésta se realiza bajo condiciones asimétricas.

¹ Arequipa es una ciudad criolla en el sur peruano. El estudio se realizó con los habitantes de un *pueblo joven*, un barrio popular de Arequipa. A parte de la recolección de datos básicos (situación socio-económica, migración, formación, conocimientos lingüísticos etc.) del conjunto de habitantes de ese *pueblo joven* (unas 400 personas) apliqué 50 entrevistas intensivas. Las citas mencionadas a continuación han sido sacadas de estas entrevistas.

Según Bourdieu, una interacción — sea intercultural o intracultural — nunca se determina sólo por las competencias lingüísticas que participan en ella. Más bien la verdadera competencia lingüística también es una manifestación de la competencia en el sentido de tener el derecho a la palabra y el derecho al poder por medio de la palabra. Por consiguiente, la competencia lingüística no es una mera capacidad técnica, sino también una capacidad dependiente del status de una persona:

“La competencia legítima es la capacidad estatuariamente reconocida a una persona autorizada, a una ‘autoridad’, para emplear en las ocasiones oficiales la lengua legítima, es decir, oficial (*formal*), lengua autorizada que crea autoridad, palabra acreditada y digna de crédito o *performativa*, que pretende (con las mayores posibilidades de éxito) producir efecto.” (Bourdieu 1985: 43)

Según el status de los interlocutores, se define quién tiene el derecho de hablar primero (y quién tiene que callarse) y quién tiene el derecho de realizar determinados actos lingüísticos para que éstos tengan efecto. El que tiene el poder, también tiene el derecho de imponer su lengua como idioma oficial. Y el que no domina esta lengua, no tiene derecho a hablar ni a gobernar.

El término “lengua legítima” ya implica el aspecto de la valoración con el cual la lengua está estrechamente vinculada. No hay “palabras inocentes”, ya que todos los significados llevan connotaciones sociales en sí, que son inseparables de ellos. Estos juicios de valor se transmiten de las lenguas a sus hablantes y viceversa. En ellos se reflejan las relaciones jerárquicas existentes desde hace siglos entre los miembros de las comunidades lingüísticas indígenas y las de los criollos hispanohablantes. Las consecuencias del dominio y la discriminación durante siglos tienen que manifestarse en la comunicación intercultural, como quiero demostrar posteriormente.

El estudio empírico sobre discriminación, a causa de características étnicas y lingüísticas en la interacción entre miembros de grupos criollos e indígenas, no es tarea fácil. Para lograr este objetivo no elegí un método que grabe actos comunicativos reales entre quechua e hispanohablantes, sino más bien pretendí plantear este tema en entrevistas intensivas en el estudio mencionado. Siendo la discriminación un campo muy sensible, no es fácil recibir respuestas a preguntas directas,

ya que se puede suponer que muchas personas han reprimido o niegan experiencias en las que ellas mismas fueron víctimas de actos discriminatorios.

Por este motivo entré al tema de manera indirecta, a fin de hacer conciente lo inconciente para poder verbalizarlo. Para simular un diálogo interétnico, recurrí a estímulos de la lengua acompañados por un episodio cotidiano. Les planteé la siguiente situación a los informantes: dos mujeres le piden ayuda urgente a un médico en un hospital. A la que llega después, se la trata primero. Les hice escuchar a los informantes dos voces grabadas, de las que, sólo por la manera de hablar, se podría identificar fácilmente a la primera como quechuahablante y a la segunda como arequipeña neta.

Todos los entrevistados (con una sola excepción) indican que la segunda mujer hablaba mejor el castellano. Aproximadamente la mitad nombra aspectos lingüísticos como causa del trato desigual, sea por la estrategia de discurso (“no tiene palabra”, “no sabe expresarse bien”, “hasta en sus palabras es humilde”, “el doctor no le entendió bien”, “no ha dado a comprender muy claro lo que quería decir”), o sea por la falta de dominio del castellano (la primera mujer “casi no sabe hablar bien castellano”, “parece una señora que no entiende castellano”, “está moteando”;² la segunda “sabe hablar bien el castellano”, “ya domina el castellano”). Estos ejemplos demuestran que, según la opinión de los informantes la valoración de diferentes estilos discursivos implica discriminación, como demuestran con mucha claridad los siguientes ejemplos:³

“Porque es una señora más más preparada, es una señora ya, porque la otra es humilde, no, **así en sus palabras es humilde**, xx en el hospital siempre pasa eso .. ya una persona que va así humilde suplica así no le

² “Mote” se le llama en el Perú a un castellano hablado con muchas interferencias del quechua.

³ Las entrevistas fueron transcritas, por lo general, según las convenciones escriturarias corrientes. Para mantener las características del castellano andino influenciado por el quechua, tomé en cuenta particularidades fonéticas (por ejemplo *treste* en vez de *triste*, *sobir* en vez de *subir* etc.) y no hice “correcciones” de categorías gramaticales (por ejemplo falta de concordancias de género y número etc.). ENCU es la abreviación para “entrevista”. “Y” significa “yo”. xx, xxxx indican partes incomprensibles de diferente extensión.

hacen, pero una señora que viene así con taco, peinado de lujo, entonces más la atienden a ella." (ENCU 22)

"Bueno yo primeramente digo que la primera que ha llevado su hijito es una madre humilde, esa madre humilde o esa humildad, **claro que no se ha expresado como debe ser, ha hablado según su alcance**. Entonces los médicos de todas maneras dicen esta cholita, esta paisana, que espere, que se muere, no le importa, no. Entonces la otra que viene ya prácticamente de clase media ya es de plata o algo, no, entonces ya dice pue está en preferencia. Eso es lo que ocurre en el Perú, porque sinceramente no debe ser así. O sea en el Perú debe ser de que todo primeramente se da primeros auxilios a la gente humilde xxx mujer hombre indefenso, no a la gente pudiente ni gente que tiene plata. Eso sería mi opinión." (ENCU 27)

La otra parte del grupo entrevistado señaló la situación económica y social como motivos principales para la preferencia en la atención de la mujer que vino al final (la primera es una mujer "pobre", "humilde", "decaída", "mal vestida"; mientras la segunda es "decente", "de plata", "acriollada", está "bien vestida").

Aunque gran parte de los entrevistados no menciona razones lingüísticas para el trato desigual, todos relacionan de manera más o menos conciente el modo de hablar con un origen étnico-social determinado, ya que las atribuciones sólo se basan en las voces escuchadas (no di ninguna información acerca del origen cultural y social de las mujeres). Ellos mismos descubren formas de discriminación de tipo social, étnico y lingüístico. Confirman que el episodio planteado es algo que ocurre con frecuencia. Algunos señalan que ellos mismos observaron situaciones similares. Algunos informantes prácticamente llegan a identificarse con la primera mujer y cuentan cómo les pasó algo parecido, como se ilustra en el siguiente relato:

J: Primera será un poco treste pobre, que no tiene dinero, a veces los médicos de eso van ... miran a la gente, a otro lado te mandan así, no te atienden

Y: Y ¿cómo se da Ud. cuenta, escuchando las dos voces, que la segunda es más rica que la otra?

J: Sí. Más bonita vestida, bien vestida será. La otra será pobre triste, entonces .. a eso no pone preferencia, atender .. a eso

Y: La segunda ¿de qué clase social sería?

J: Sería bueno social, bien vestida, millonaria será de repente, no ... ahí atiende pues el doctor .. así nos hacen siempre en estos casos

Y: ¿Cómo se imagina que está vestida?

J: Puede estar así como yo treste, la otra la otra estaría bien pintada, bien vestida, con sus carteras, bolsones, no ... así parece [...] [...] Es que ... siempre a veces una pobre mire humillada llegamos a los médicos así, entonces la otra señora va que es una millonaria algo, gente grande no, va rápido pue no, eso es. Despacio la otra señora habla humildemente.

Y: ¿A Ud. le ha pasado una vez algo parecido?

J: Sí, muchas veces. Como tengo varios hijos me ha pasado muchas veces.

Y: ¿Cómo le han tratado? ¿Qué han dicho?

J: Así en emergencia, así, a mi hijo le ha atropellado un carro, a mi hijo mayor todavía, así iba, preparatorio chiquitito mandaba, no. Al trabajar yo también confiaba en las wawas, con sus hermanitos mandaba, la mayorcita había dejado, porque va a llegar rápido a su escuela, va a ser tarde. Las profesoras también castigo de castigo, hacen barrer, hacen limpiar cuando vengan tarde, entonces la ha dejado a mi hijito, entonces se ha quedado, había atropellado un carro.

Y: ¿Y no atendieron a su hijo?

J: Entonces a mi hijo no había entonces buscando llegué al hospital, en emergencia botado mi hijo había estado. ¿Cómo es posible mi hijo va a estar así, dónde está la persona que ha pesado? Tiene que hacer curar, así yo incluso llorando, no. Me dicen espere Ud. pue. Va a hacer curar, entonces esa señora ya se vi gentes grandes, no, yo no tengo taxi, yo no tengo carro, y Ud. tiene carro entonces ya se ve en estos casos. No me atendió así la primero, así a los otros primero atendió. (ENCU 7)

La discriminación, mediante la cual se ve atacada y puesta en peligro la identidad de los afectados, constituye uno de los factores que más influyen el comportamiento social e idiomático en la práctica, fomentando el desplazamiento lingüístico y cultural. Esta correlación también la ha mostrado Zimmermann (1992), quien habla de "actos que perjudican la identidad", en su estudio sobre los otomíes en México.

Los quechuahablantes se ven a sí mismos como miembros de un grupo estigmatizado, cuya lengua y cultura son menospreciadas en una sociedad diglósica discriminatoria.

Como se ve en la parte de la entrevista arriba citada, seguí preguntando si a las personas les ocurrió una vez algo parecido. Este mismo procedimiento elegí también para las siguientes preguntas: *¿Ha escuchado insultos de los arequipeños a los que vienen del campo? ¿Qué les dicen? ¿Y a Ud. alguna vez le han insultado? [...] ¿Conoce a alguien que ha cambiado de apellido? ¿Por qué habrá cambiado? ¿Es una desventaja tener un*

apellido quechua? ¿Por qué? ¿Ha pensado Ud. alguna vez en cambiar de apellido?

Este método me pareció conveniente, porque es más fácil para los informantes contar experiencias de otras personas, y después resulta más fácil hablar de actos discriminatorios sufridos en carne propia.

La mayoría de los informantes (43 de 50 entrevistados) indican haber escuchado insultos. Muchos de ellos se refieren a juicios de valor de tipo estereotípico como "cholos", "indios", "serranos", "son sucios", "vienen de la sierra a ensuciar la ciudad" etc. Un poco más de la tercera parte (18 personas) admite incluso haber sido insultado personalmente de esta manera. Algunos prefirieron contar de su hermano, su primo o algún conocido a quien le ocurrió tal cosa. Siempre se van mezclando elementos de experiencia directa e indirecta, las que al final pasan a la memoria colectiva de un grupo étnico.

En caso de un acto discriminatorio sufrido en carne propia, la repercusión es más inmediata que en caso de experiencias indirectas.⁴ Pero para que haya un efecto negativo a la conciencia de la propia identidad étnica, no es necesario que una persona sea tildada de cholo o indio directamente. Bastan ya experiencias contadas por otros o la "opinión pública dominante", la cual se transmite mediante los medios de comunicación, la educación oficial etc. (cf. Zimmermann 1992: 364 ss.).

Otro ejemplo en el que se manifiesta la discriminación étnica y lingüística, es el apellido. Como otros rasgos de identidad, el apellido, considerándolo desde una perspectiva "neutral", no es ni feo ni bonito *per se*. Pero se convierte en emblema o estigma si señala la pertenencia a un grupo de prestigio o menospreciado. En este caso, el llevar un apellido determinado puede tener implicaciones sociales, reconocimiento y prestigio en caso positivo, discriminación y exclusión en caso negativo. Ante esta situación se explica el porqué de los cambios de apellido que se dan con frecuencia en el Perú, es decir que muchas

⁴ Masson (1983), en su estudio sobre el uso de términos interétnicos en Ecuador, diferencia los *términos de tratamiento* (se dirigen directamente a una persona) de los *términos de referencia* (se refieren a terceros o a una categoría etnosocial en general).

personas hacen cambiar o modificar su apellido quechua a través de un procedimiento legal.

Un apellido quechua puede ser desventajoso, cuando por ejemplo una persona busca trabajo o quiere abrir un consultorio médico. ¡Qué alto tiene que ser el aumento de prestigio esperado, si una persona está dispuesta a cambiar un símbolo de identidad tan signficatorio, aún gastando dinero en los trámites legales!

En el grupo estudiado, la mayoría tiene apellidos que, por lo menos uno, viene del quechua (Quispe, Mamani, Colquehuanca, Condori etc.). Un informante admite que tiene la intención de cambiar su apellido, porque su hijo va al colegio militar y para una carrera militar sería indispensable tener un buen apellido. Por esta razón, quiere sustituir su primer apellido Quispe por el segundo, a fin de quedarse Salazar Salazar, como explica en la parte de la siguiente entrevista:

Y: ¿Conoce Ud. a alguien que ha cambiado de apellido?

T: De apellido apellido, sí, bastantes. Hay bastantes que se cambian .. incluso pienso también cambiar el apellido mío, porque .. a veces por el apellido hay mucha influencia

Y: Mhm

T: Sí

Y: O sea ¿Ud. quiere cambiar de apellido?

T: xx ahora soy Teodoro Quispe Salazar⁵, entonces voy a ser Teodoro Salazar xx. Entonces mis hijos

I: Teodoro Salazar ¿qué?

T: Salazar. Ahora soy Teodoro Quispe Salazar. Entonces como el tronco tiene que ser tiene que ser Teodoro Salazar Salazar

Y: ¿Salazar Salazar?

T: Sí

Y: ¿Dos veces?

T: El Quispe tengo que borrar pues.. para que quede Salazar. Es justo lo que han hecho mis hermanas también

Y: Y ¿por qué quiere cambiar?

T: Por mis hijos .. porque digamos .. quieren .. quieren ir a un sitio muy .. xxx no, por el apellido creo que lo humillan, eso.

Y: ¿Entonces es una desventaja tener un apellido quechua?

T: Exacto

⁵ Los apellidos han sido cambiados por la autora.

Y: ¿En qué sentido? ¿Qué les podría pasar?

T: No, .. a los muchachos los humillan, los avergüenzan, eso, todo sería uno Bustamante Bustamante o Quispe Quispe, cholo Quispe le llaman, así

Y: ¿Sus mismos hijos le han contado eso seguramente?

T: Sí, uno de ellos me ha dicho

Y: ¿Qué le ha pasado?

T: Que .. le fastidian .. le fastidian sus amigos

Y: Sí. Y ¿no cree Ud. que sería como una pérdida de identidad o algo?

T: Sí, puede haber eso, pero .. xx uno quiere bien a sus hijos, no, creo que tendría que hacerlo. (ENCU 41)

Su hijo, a quien también le hice una entrevista, no menciona la intención concreta de su padre, pero sí indica que ya ha pensado alguna vez en cambiar de apellido. Otra persona lamenta mucho de que sus hijos tengan un apellido quechua, ya que debido a ello fueron humillados varias veces por sus compañeros de colegio. 15 informantes afirman que conocen a alguien que ha cambiado su apellido, otros comentan un caso concreto de algún conocido, como se ilustra en el siguiente ejemplo:

E: Yo creo que hubo un caso. Entre mis compañeras hablamos, dice que se había cambiado de apellido un chico creo que fue, el año pasado. Entonces para postular, él se llamaba Quispe, Quispe Rodríguez, Rodrigo creo, y se cambió a Gutierrez Rodríguez, porque era su apellido Rodrigo, era puneño, o del Cuzco, no sé, y se apellidaba ya ya no Quispe sino Gutierrez, que era el segundo apellido de su papá, o sea de parte de su mamá, entonces había cambiado. Y ..un chico que le dijo por qué, yo le pregunté por qué se ha cambiado, entonces me dijo él, no es que dice que me dijo era su amigo íntimo, me dijo que .. ese chico se había cambiado porque aspiraba ser algo mejor, y postulaba a la Católica. Y a la Católica postula gente de plata y .. de buenos apellidos y buena gente, o sea gente de la alta sociedad como se dice. Entonces podía .. o sea ser un bicho raro con apellido Quispe, entonces se cambió porque postuló para .. Odontología creo que me dijo, e ingresó, y ya el apellido se había cambiado por esto. Y dice que cómo pue, son amigos de confianza le dijo cómo me podría poner esto o sea en mi consultorio doctor Quispe, entonces no estaría bien, entonces Gutiérrez Rodríguez. Y sería pue [...] la gente diría pue .. no podría ir yo creo donde un doctor Quispe, no, sería algo bajo [...] él pensó dice así, y por eso cambió.

Y: Y ¿qué comentario hicieron tus compañeros?

E: [...] un poco se sorprendieron, porque él dijo quiero ser algo importante, quiero ser algo más, porque al ver que un apellido Quispe siempre lo van a tratar mal, o sea siempre tratan así, más que todo los arequipeños, al ver un apellido, por ejemplo Quispe, Mamani, así siempre las tratan menos.

Y: ¿Entonces es una desventaja tener un apellido quechua?

E: Eso. (ENCU 30)

A la pregunta si era una desventaja tener un apellido quechua, le añadí un ejemplo concreto: ¿Es posible que el gerente de una empresa dé preferencia a un Salas ante un Quispe cuando se trata de emplearlo? Casi la mitad de los entrevistados (22) responde afirmativamente a esta pregunta, 17 no creen que el apellido sea un criterio de selección, el resto contesta con “puede ser”, “depende del gerente” o “no sé”. Un informante, que sí cree que puede ser un motivo de discriminación, ilustra su opinión de la siguiente manera:

“Uno dice: ¿Cómo te apellidas? — Salas. Ya, ¡pasa!, puedes pasar. En cambio: ¿Cómo te apellidas? — Quispe. — ¡Espérate un momento!” (ENCU 34)

En los ejemplos referentes al apellido, también se hace evidente que las valoraciones relacionadas con determinados lexemas en los que se manifiestan rasgos y pertenencias culturales, pueden ser motivo de discriminación y hasta terminar en la negación del propio origen étnico.

4 Observaciones finales

En el presente artículo he intentado comprobar que la “incomunicación intercultural” en el Perú sigue existiendo hasta el día de hoy. Si bien es cierto que las barreras lingüísticas han venido reduciéndose hasta cierto grado, aún no se ha creado una base para una comunicación verdadera. Actualmente la interacción entre miembros de los grupos indígenas y criollos se caracteriza por su conflictividad, que viene a ser producto de la política colonial y postcolonial, mediante la cual los pueblos indígenas nunca han sido reconocidos como etnias autónomas dentro de un Estado-Nación. He tratado de revelar manifestaciones de las relaciones de poder existentes en la comunicación intercultural, tomando como ejemplos testimonios sobre experiencias de

discriminación sufrida, referencias negativas respecto al origen étnico y/o lingüístico y el apellido como símbolo de identidad.

De todo lo expuesto se podría extraer la conclusión precipitada, que la única salida de no ser víctima de cualquier acto discriminatorio es o aislarse del grupo dominante, o tratar de asimilarse en el grado más alto posible a él, cambiando el apellido, usando siempre el castellano y otras medidas más. En efecto, esta estrategia es la que muchos afectados eligen para escaparse de su situación de estigmatizados. La repercusión de actos discriminatorios, sin embargo, no sólo depende de los que los realizan, sino también de la recepción por parte de los afectados, es decir, si éstos aceptan las reglas de los que están en el poder y las reconocen sometiéndose a ellas o no (cf. Bourdieu 1985: 77). De esto se puede concluir que las reglas de la interacción, en las cuales se reflejan las relaciones de poder, no están fijadas para siempre. El grupo oprimido no tiene por qué asumir los juicios de los dominantes, más bien puede oponerse a ellos no reconociéndolos. En consecuencia, se podrían cambiar los papeles y dar vuelta a los valores atribuidos a ellos.

La revaloración de una lengua dominada, por ejemplo reconociéndola como idioma oficial, contribuye a cambiar profundamente la actitud de sus hablantes hacia ella. Esto a su vez tiene implicaciones amplias en el campo político y económico.

La revitalización de la lengua oprimida influye, de una manera positiva, en la identidad y es capaz de desencadenar movimientos reivindicatorios, lo que comprueba la existencia de numerosos movimientos indígenas en América Latina, que reclaman sus derechos de autonomía al Estado-Nación, reconociendo y afirmando su identidad como "indios", "maya", "shuar" etc. La lengua revalorada puede convertirse en un símbolo positivo en la construcción de una nueva conciencia y un símbolo de resistencia contra las relaciones de poder, para así contribuir a cambiar las reglas de la comunicación intercultural. Sólo así se puede hacer posible resolver el problema de la "incomunicación" entre los grupos indígenas y criollos hispanohablantes y establecer un diálogo igualitario, que no se caracterice por desprecio y discriminación, sino en el que se reconozca y se trate de comprender el uno al otro.

Bibliografía

- Ammon, Ulrich/Norbert Dittmar/Klaus Mattheier (eds.) (1988): *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*. Berlín/Nueva York: de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre (1985): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Coseriu, Eugenio (1988): "Die Sozio- und die Ethnolinguistik", en: *Energieia und Ergon*, Tomo I, 63 - 79.
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1973): *Comentarios reales de los Incas*. 3 tomos. Lima: Peisa.
- Gnärig, Burkhard (1981): *Zwischen Quechua und Spanisch: Sprachwahl und -verwendung als Momente kultureller Konkurrenz*. Zwei Beispiele aus Peru. Francfort del Meno: Vervuert.
- Gugenberger, Eva (1995): *Identitäts- und Sprachkonflikt in einer pluriethnischen Gesellschaft. Eine soziolinguistische Studie über Quechua-Sprecher und -Sprecherinnen in Peru*. Viena: WUV-Universitätsverlag.
- Hymes, Dell (1979): *Soziolinguistik. Zur Ethnographie der Kommunikation*. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- (1988): "Communicative Competence", en: Ammon, Ulrich/Norbert Dittmar/Klaus Mattheier (eds.), *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*. Berlín/Nueva York: de Gruyter, 219 - 229.
- Mannheim, Bruce (1989): "La memoria y los objetos de la lingüística", en: *Lexis* 13: 1, 13 - 45.
- Masson, Peter (1983): "Aspectos de cognición y 'enculturación' en el habla interétnica: términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador", en: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 9: 1, 73 - 127.
- Moreno Fernández, Francisco (1988): *Sociolingüística en EE.UU. (1975 - 1985)*. Málaga: Librería Agora.
- Pozzi-Escot, Inés (1987): "La incomunicación verbal en el Perú", en: *Allpanchis* 29/30, 45 - 63.
- Rivarola, José Luis (1990): *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Diez estudios. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Zimmermann, Klaus (1992): *Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung. Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer an die hispanophone mexikanische Kultur*. Francfort del Meno: Vervuert.